إقبار الانتصار

للشيخ العلامة

محمد البردوني الحسيمي

حفظه الله

بحث في نقض التقريرات والأسس
التي قام عليها كتاب
"الانتصار للتدمرية" لماهر أمير

تفريغ وتحرير وتصنيف:
يوسف المالكي

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

المقدمة..... - 4 -

منهج البحث..... - 6 -

مقدمة العلامة محمد البردوني الحسيمي..... - 7 -

الباب الأول:..... - 9 -

في نقض التقريرات المنهجية وكشف أصول الخلل..... - 9 -

الفصل الأول: في نقض دعوى حجية الظواهر اللغوية وبيان تهافت منع العدول عنها..... - 10 -

تمهيد في عرض الدعوى وسياقها..... - 10 -

المبحث الأول: في بيان ظنية دلالة الظواهر وفساد دعوى القطع بها..... - 11 -

المبحث الثاني: في تحليل دعوى منع العدول عن الظواهر وبيان اضطراب تقسيماتها..... - 13 -

المبحث الثالث: في تحرير معنى الدليل واتساع دائرته..... - 14 -

المبحث الرابع: في نقض دعوى الاستقراء التام وبيان تهافتها..... - 15 -

المبحث الخامس: في إثبات اعتبار القرائن العقلية وفساد نفيها..... - 16 -

المبحث السادس: في إبطال المسالك الجدلية المموِّهة في تقرير الدعوى..... - 19 -

الفصل الثاني: في بيان منهجية التعامل مع نصوص العلماء..... - 20 -

تمهيد في عرض التقرير..... - 20 -

الفصل الثالث: في تفكيك دعوى حجية فهم السلف وبيان اضطراب مسالكها الاستدلالية..... - 21 -

تمهيد في عرض الدعوى ومحل النزاع..... - 21 -

المبحث الأول: في كشف التناقض في توظيف العقل بين الإثبات والنفي..... - 22 -

المبحث الثاني: في نقض دعاوى الإلزام الجدلي والضرورة والبداهة، وبيان ضعفها المعرفي وتهافتها المنهجي... - 24 -

المبحث الثالث: في إبطال الاحتجاج بالتزكية على الحجية..... - 26 -

المبحث الرابع: في تحليل حديث «عليكم بسنتي» وبيان عدم دلالته على الدعوى..... - 28 -

المبحث الخامس: في مناقشة دعوى انحصار فهم العقائد في السلف..... - 30 -
المبحث السادس: في نقض الاستدلال بالنقل على حجية فهم السلف وبيان اضطرابه..... - 32 -
المبحث السابع: في نقض دعوى الإجماع على تقديم فهم السلف وبيان فسادها..... - 33 -
المبحث الثامن: في إبطال القياس الأولوي وبيان عدم جريانه في محل النزاع..... - 34 -
المبحث التاسع: في تفنيد دعوى الحجية الذاتية وبيان استحالتها..... - 36 -
الفصل الرابع: في نقد توظيف أسباب الورود وبيان فساد تنزيلها في تقرير العقائد..... - 38 -
تمهيد في عرض التقرير ومحل الإشكال..... - 38 -
المبحث الأول: في التفريق بين مقام المناظرة ومقام الجدل وآثارهما المنهجية..... - 39 -
المبحث الثاني: في بيان حدود أثر سبب الورود في فهم الكلام..... - 41 -
المبحث الثالث: في نقد حصر الفهم في الأعراف اللغوية دون المعايير العقلية..... - 43 -
المبحث الرابع: في تفكيك مثال «الكيف» وبيان وجوه الخطأ في تنزيله..... - 46 -
الباب الثاني:..... - 50 -
في نقض التطبيقات وكشف الاختلال في التنزيل..... - 50 -
الفصل الخامس: في بيان تلاقي المعنى اللغوي والاصطلاح الكلامي ونقض دعوى التعارض بينهما... - 51 -
تمهيد في عرض التقرير ومحل النزاع..... - 51 -
المبحث الأول: في تفنيد مثال الكسب وبيان بطلان الاعتراض عليه..... - 52 -
المبحث الثاني: في نقض دعوى مخالفة المتكلمين في مسألة الرؤية..... - 57 -
المبحث الثالث: في تفكيك الاعتراض على الكلام النفسي وبيان منشأ الغلط..... - 59 -
الفصل السادس: في إبطال دعوى تحكم المتكلمين في الألفاظ والمعاني وكشف زيفها..... - 62 -
تمهيد في سياق النقد والدفاع عن مقام العلماء..... - 62 -
المبحث الأول: في تفنيد مثال الإرادة وبيان فساد نسبته إلى المتكلمين..... - 65 -
المبحث الثاني: في تحرير معنى العبث ونقض ما نُسب إلى المتكلمين فيه..... - 70 -
المبحث الثالث: في تحقيق معنى الرؤية ونقض دعوى تقييدها بالجهة..... - 72 -
خاتمة..... - 75 -

المقدمة

الحمد لله الذي أظهر الحق فأعلى مناره، وأزهق الباطل فأخمد ناره، وجعل للعلم سلطانًا لا يبارى، وللحجة لسانًا لا يجارى، وصلى الله على سيدنا محمد الذي أوتي جوامع الكلم، ففاضت من مشكاته ينابيع الحكم، وعلى آله وصحبه نجوم الهدى ومصابيح الظلم.

وبعد:

فإن هذا الكتاب الذي بين يديك، تفريغ محاضرات تآلفت ألفاظها، وتآخت معانيها، فغدت كالسلك المنظوم، لا يختل فيه نظام ولا ينثلم فيه انتظام، ألقاها العلّامة محمد البردوني الحسيمي حفظه الله إقبارا لما سمي الانتصار، وبيانا لما ضمه من فساد وعوار، فكانت في ساحة النظر صواعق تقصم عرى التلبيس، وفي ميدان البحث بوارق تكشف ظلمات التدليس، عملاً بقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ (الأنبياء 18)، وتصديقًا لسنّة البيان في قوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة الرعد 17).

وقد ارتأيت أن يجمع شتات هذه المحاضرات، وتضم أطراف تلك الإفادات، لتكون عدّة لطالب الحق إذا التبس، وعمدة للناظر إذا احتبس.

وقد دارت رحاها على تفنيد تقريرات زعم لها الانتصار، وهي في الحقيقة أقرب إلى الانكسار، إذ بنيت على دعاوى لا تقوم على ساق، وأُسّست على

أصول هي إلى الخرق منها إلى الإحكام أشواق، فكان من الواجب كشف عوارها، وبيان اختلال مدارها.

وقد سلك صاحبها في ذلك مسلك أهل النظر والتحقيق، فلم يشتغل بتكثير القال والقيل، ولا بإطالة النفس بغير تحصيل، بل عمد إلى الأصول فنقضها، وإلى الدعاوى ففندها، يقيم الدليل حيث يطلب، ويهدم الباطل حيث ينصب، حتى إذا انجلى الغبار، بان لكل ذي عين مقدار ما هنالك من خسار.

فخذ —— رحمك الله —— هذه الصفحات على أنها ميدان صراع بين برهان وبهتان، وميزان بين بيان وهذيان، وانظر بعين الإنصاف لا بعين الاعتساف، لتعلم أن البرهان إذا قام كان للحق ناصرا، وللباطل كاسرا، وأن السنن الإلهية جارية: يعلو الحق وإن ظلم أنصاره، ويضمحل الباطل وإن كثرت أقطاره.

نسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، نافعا لمن طلب به الصراط المستقيم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

يوسف المالكي

منهج البحث

هذا البحث معقود على تقويض التقريرات والأصول التي بنى عليها صاحب «الانتصار للتدمرية» مسائل كتابه، إذ ليست تلك المسائل إلا فروعًا مترتبة على هذه الأصول التي قررها وزعم صحتها، وجعلها مناط الاحتجاج وعماد الاستدلال، إذ قال في أول كتابه تحت عنوان «تقريرات منهجية»: «إن طبيعة البحوث في هذا الكتاب تقتضي منا إقامة أدلة عقلية ونقلية، ونقاش مثلها، والنقليات إما أن تكون كلام معصوم، أو كلام غير معصوم، وكلاهما كلام عربي، فيحسن بنا التمهيد للكتاب بتقريرات منهجية مهمة في التعامل مع نقلياته وعقلياته وما يندرج تحتها، كي يستحضرها القارئ كلما مر على استدلال نقلي أو عقلي، بما يغنينا عن تكرار بيانها في كل مرة».

فإذا مُحِّصت هذه التقريرات والأصول، وكُشِف ما اعتراها من الفساد والاضطراب، وتبيَّن ما فيها من خلل، لم ينهض ما تفرع عنها بحجة، ولا استقام على ساق، إذ كيف يُستمسك بفرع أصله معلول، أو يُحتج بنتيجة مبناها على مقدمات مختلة؟

وقد اعتُمِد في ذلك منهج التحليل والنقد، بعرض تلك التقريرات على أصول النظر العقلي وقواعد الاستدلال المقررة، مع الموازنة بين الدعوى ومستندها، وبيان ما يلزم عنها من التناقض أو الاضطراب، وذلك مع الالتزام بالإنصاف في النقل، وتحرير محل النزاع، وتحكيم البرهان حيثما قاد.

مقدمة العلامة محمد البردوني الحسيمي

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإني رأيت بعض الشباب قد سوّد غرّة جملة من الورق، فصبّ عليها المداد صبًّا حتى ساخت فيه قوائم قلمه، فطفق يستدعي نصوصًا لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى من هنا وهناك، حتى اجتمع منها لديه ركام كبير، فخطّ عليه «الانتصار للتدمرية»، وقد خنق نصوصها برمّة عائل، وأثار النقع في عيون معانيها بجواد باقل، فقلت: سبحان الله، أبهذا القلم، وحال حامله، ينتصر لشيخ الإسلام رحمه الله، الذي كانت ولا زالت تنتشي الآذان والألباب بسماع اسمه، وتنطلق جياد المعارف في حلبة الرهان.

فارتأيت إقبار هذا الانتصار، وإزالة غواشيه عن الأنظار، عملًا بقول النبي المختار عليه الصلاة والسلام: «الدين النصيحة»[1].

وقد ابتدأ الشاب انتصاره هذا بتقريرات منهجية، هي عبارة عن ضوابط وقواعد لفهم نصوص الكتاب والسنة، ورد انتقادات الأستاذ فودة على

[1] صحيح مسلم (55)

التدمرية، وسوف أقتصر بحول الله وقوته على تفنيد هذه الضوابط، وإقبار هذه التقريرات، فإن في ذلك كفاية لانهيار كل ما بُني عليها.

الباب الأول:

في نقض التقريرات المنهجية وكشف أصول الخلل

الفصل الأول: في نقض دعوى حجية الظواهر اللغوية وبيان تهافت منع العدول عنها

تمهيد في عرض الدعوى وسياقها

إن أول تقرير ابتدأ به هذا الشاب هو أن نصوص الوحي لها ظواهر لغوية لا يجوز العدول عنها باتفاق من غير دليل[2].

يقال له: هذه دعوى مسلّمة بادئ الرأي، وفيها مناقشة تتبين في المباحث التالية.

[2] الانتصار للتدمرية، ص19

المبحث الأول: في بيان ظنية دلالة الظواهر وفساد دعوى القطع بها

إن دلالة هذه الظواهر لا تخلو إما أن تكون قطعية، وإما أن تكون ظنية، وغير جائز أن تكون قطعية، وذلك لأن الدلالة جعلية ووضعية وليست ذاتية، وكل ما كان كذلك فإن القطع فيه يتوقف على النقل المتواتر أو الاحتفاف بالقرائن القطعية، كما هو معلوم عند الفقهاء والأصوليين والبيانيين والمتكلمين قاطبة، ولا شيء من ذلك بموجود في اللغة، فإن معظمها نقل آحادًا، ولم يحتف بشيء من القرائن التي ترفعه إلى درجة القطع، بل هناك كثير من الألفاظ قد اختلف أئمة اللغة في تحديد معانيها، واختلفوا في فصل المعاني المجازية عن المعاني الحقيقية، وكثير من أصناف اللغات كانت موجودة في زمن الوحي لم تنقل إلينا، وما نقل منها فإننا نجد بعض العرب يستعمل جملة منها في معنى من المعاني، ونجد الآخرين يستعملون تلك الجملة في معانٍ أخرى، فكيف يمكن لأحد أن يقطع بأن هذه المعاني المتبادرة من هذه الظواهر قد اتفق عليها العرب، أو أن أئمة اللغة قد اتفقوا عليها؟ وكيف يقطع بذلك مع النقل الآحاد وعدم الاحتفاف بالقرائن؟

بل إن حملة الشريعة قد أجمعوا على أن هذه الظواهر منها ما هو شرعي، ومنها ما هو لغوي، ومنها ما هو عرفي، ثم نجدهم قد اختلفوا بعد هذا الإجماع في تحديد هذه الحقائق في كثير من ألفاظ الوحيين، كما نجد أيضًا أئمة اللغة قد اختلفوا في دلالة المركبات: هل هي وضعية يفتقر فيها إلى النقل، أو هي

عقلية فيشترك الناس جميعًا في معرفتها؟ على أن من أثبت لها الوضع لم يثبت لها إلا الوضع النوعي، فأنا للقطع أن يلج خضم هذه الظنون، وأنّى له أن يقتحم غور هذه الاختلافات؟ فذلك بعيد جدًا.

المبحث الثاني: في تحليل دعوى منع العدول عن الظواهر وبيان اضطراب تقسيماتها

وأما قوله: «لا يجوز العدول عنها»[3].

فهذا الجواز المنفي لا يخلو إما أن يكون جوازًا عقليًا، وإما أن يكون جوازًا شرعيًا، وإما أن يكون جوازًا لغويًا، وغير جائز أن يكون عقليًا لأنه لا محل له هنا، فيبقى أن يكون شرعيًا أو لغويًا.

فإن كان شرعيًا، افتقر إلى ثلاث مقدمات:

– المقدمة الأولى: إثبات أن اللغة توقيفية، ودون ذلك خرط القتاد.

– المقدمة الثانية: إثبات أن العرب قد اتفقوا على ذلك المعنى المتبادر، أو أن أهل اللغة قد أجمعوا على ذلك، أو أن الشارع الحكيم قد قصد ذلك، ودون ذلك عقبة كؤود.

– المقدمة الثالثة: إثبات المستند الشرعي لهذا المنع، ودونه تسلق الملساء.

وإن كان جوازًا لغويًا، وهو الأقرب، افتقر إلى مقدمة واحدة، وهي إثبات أن العرب جميعًا قد اتفقوا، أو أن أئمة اللغة قد أجمعوا على ذلك بالنقل المتواتر، ودون ذلك شقة فيها شواهق عاتية. على أنه لا معنى للإمطار بالقوارع التي أمطرت بها القرامطة الباطنية حسب هذا الاعتبار اللغوي.

---

[3] الانتصار للتدمرية، ص19

المبحث الثالث: في تحرير معنى الدليل واتساع دائرته

وأما قوله: «بغير دليل»[4].

فما المراد بهذا الدليل؟ إن كان المراد به الدليل بمعناه اللغوي، فيندرج فيه كل ما يرشد إلى المطلوب ولو كان قرينة عقلية، وهو الأقرب، إذ الدلالة والحمل والإجراء على الظواهر من مباحث اللغة.

وإن كان المراد به الدليل الشرعي، فهو بعيد، إذ النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث لبيان اللغويات التي هي لسان قومه، وإنما بعث لبيان الشرعيات، وإلا لافتقرت جميع ألفاظ الوحي إلى بيان المعصوم، ولافتقرت إلى وضعه الضوابط الدلالية في ذلك، ولم يعد هناك معنى للعلوم العربية المستنبطة من كلام العرب في الجاهلية والإسلام، ولا قائل بذلك، فينتفي هذا ويثبت مقابله، الذي هو الدليل اللغوي، والدليل اللغوي هو كل ما يرشد إلى المطلوب، فتندرج فيه القرائن العقلية، ولا يوجد ما يمنع من تسميتها دليلًا، لا سيما وأن مفهوم الدليل اللغوي متحقق فيها قطعًا.

[4] الانتصار للتدمرية، ص19

المبحث الرابع: في نقض دعوى الاستقراء التام وبيان تهافتها

وأما قوله: «والمسائل التي نتمسك بها ونثبت ظواهرها لا حامل على تأويلها من النقل بالاستقراء التام»[5].

فيا ترى ما هذا النقل المدعى استقراؤه على سبيل التمام؟ إن كان نقلًا لغويًا فهذه فرية بلا مرية، وإن كان المراد نقلًا شرعيًا ففيه ما تقدم بيانه، وما سيأتي في التقريرات الباقية، على أن الصحابة والتابعين قد نُقلت عنهم نماذج كثيرة لا حاجة إلى سردها واجترارها، فإنه ربما سيأتي لنا في التقريرات الباقية إن شاء الله تعالى التعريج على جملة منها، فأين هذا الاستقراء المزعوم؟

إن أقصى ما تفيده هذه الظواهر التي يتبجح بها هذا الشخص في هذا المقام هو غلبة الظن، إن كان ممن يعقل، أما إن كان ممن يعتقد ولا حق له في النظر والاستدلال، ولا هو من ذلك في العير ولا في النفير، فما أحق به أن يسكت.

---

[5] الانتصار للتدمرية، ص19

المبحث الخامس: في إثبات اعتبار القرائن العقلية وفساد نفيها

وأما قوله: «إن السلف – قطعا – ما عرفوا هذه القرائن العقلية الدقيقة»[6].

فيقال له: هذا بهتان عظيم، ورمي لنخبة هذه الأمة بالجهل الذميم. وادعاء أنهم لا يعرفون القرائن العقلية باطل من وجوه أربعة:

– الوجه الأول: أنه لا يوجد عاقل في هذه الدنيا لا يعرف الأحكام العقلية من واجبات وجائزات ومستحيلات، ولا معنى لكون الشيء قرينة عقلية إلا كونه واحدًا من هذه الأحكام الثلاثة، وخصوص الاستحالة، وكونه يوجب حكمًا ما في المحل الذي سيق له الكلام.

– الوجه الثاني: أن العرب كانوا يعتمدون الاستحالة العقلية في صرف الكلام عن ظاهره المتبادر إلى الذهن، حتى عُدّ ذلك من المحسنات البديعية في علم البلاغة، والقرآن الكريم عربي، والنبي صلى الله عليه وسلم عربي، والسلف عرب، فكيف سوّلت له نفسه أن يرمي هذه النخبة المنتخبة من الأمة الإسلامية بهذا الجهل الذي تستنكف نفسه أن تُرمى به مع أنها أحق به؟ فلو أنه فتح كتب البلاغة ووعى ما فيها، وتتبع ذلك في لسان العرب وأساليبهم، في الحقيقة والمجاز، والنظم والنثر، وما شابه ذلك، لأراح نفسه من

---

[6] الانتصار للتدمرية، ص21

هذا الداء، واستراح قلمه من مخر أعراض العلماء في ظلمات لا مصباح له فيها ولا صباح.

– الوجه الثالث: أن المعارف الفكرية لا تُعقل إلا في ضمن هذه الأحكام العقلية الثلاثة، وهو هنا بين أمرين: إما أن يقول إن السلف كانوا يتمتعون بمعارف فكرية وعقلية، فيخرّ سقف ما بناه، وإما أن يقول إنهم ما كانوا يعرفون المعارف الفكرية ولا يعقلون شيئًا من ذلك، ولا أنهم شمّوا رائحة ذلك، وهذا أدهى وأمرّ، فإن القرآن الكريم وتراث العرب غاصّان بالمعارف الفكرية والمعارف العقلية إلى أقصى وأبعد مما يتخيله الإنسان.

– الوجه الرابع: هو أننا نجده كثيرًا في هذا الكتاب ما يستدل بالاستحالة العقلية، وهنا يوجّه له سؤال:

يقال له: الاستدلال بالاستحالة، أهو شرعي؟ فلم يبق لنا حينئذ إلا أن نطالبك بالمستند الشرعي، ولن تجد إليه سبيلًا حتى يشيب الغراب، أم هو عقلي وفطري زوّد الله تعالى به البشرية لتتحاكم إليه في معارفها الفكرية ومعارفها العقلية عند التنازع والاختلاف، فتمطر بالقوارع التي أمطرت بها الآخرين الذين استدلوا بالاستحالة العقلية في بناء المعرفة.

فإن قيل: إنه ما قصد بنفي القرائن العقلية عن السلف القرائن الفطرية، وإنما قصد نفي القرائن العقلية الفلسفية الكلامية.

يقال: لا فرق بين القرائن الفطرية والقرائن الفلسفية، فكل منهما سواء، وإنما الفرق بينهما في اللفظ والاصطلاح كسائر العلوم، فإن السلف ما كانوا يعرفون الجوهر، ولكنهم كانوا يعرفون أن هناك جزء لا يقبل الانقسام، وما كانوا

يعرفون العرض، ولكنهم كانوا يعرفون أن الجسم تنتابه الأحوال، وما كانوا يعرفون المقولات، ولكنهم كانوا يعرفون أن للصفات أصولًا وأن للأجسام أصولًا، وما كانوا يعرفون الأكوان، ولكنهم كانوا يعرفون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، كما أنهم ما كانوا يعرفون المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول، ولكن المعاني متجسدة ومترسخة في قلوبهم ونفوسهم، وما كانوا يعرفون المصطلحات الحديثية، وما كانوا يعرفون المصطلحات الأصولية، مع أن معانيها متجذرة في قلوبهم ونفوسهم، فكيف يسوغ له أن يقول: إني ما نفيت عنهم القرائن الفطرية وإنما نفيت القرائن الفلسفية؟ وإلا فليثبت الفرق المعنوي بين القرينة الفطرية والقرينة الفلسفية.

المبحث السادس: في إبطال المسالك الجدلية المموِّهة في تقرير الدعوى

وأما قوله: «هل كلامكم أيها المؤولة بديهي أو نظري؟ جلي أو دقيق؟ وهل مواده معلومة لكل أحد أم كانت مطوية عن أمم خلت حتى ترجمت كتب وبَرَزَت فرق؟»[7].

فجوابه أن هذه الأسئلة كاسدة وفاسدة، فإن المعرفة على ضربين: ضرورية ونظرية، ولا ثالث لهما، فضروريها لا يكابر فيه إلا مجنون، ونظريها لا نفاق له في سوق المعرفة والحوار والمناظرة حتى يُستدعى له الضروري، فإن شهد له بالصحة قُبل، وإلا رُدّ قولًا واحدًا، وهذا لا يخفى على صغار طلبة العلم، فإن كان يخفى على من نصّب نفسه منتصرًا لشيخ الإسلام ابن تيمية وهو لا يعرف مثل هذه الأمور، دلّ ذلك على أنه قد بخّ قطر جهله على سباخ عقله، وما أجدر به حينئذ أن يكون ممن يشبه الكرا حينما يسمع بأن النعام في القرى.

ونكتفي بهذا القدر بالنسبة لهذا التقرير الأول.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

[7] الانتصار للتدمرية، ص20

الفصل الثاني: في بيان منهجية التعامل مع نصوص العلماء

تمهيد في عرض التقرير

إنا كنا قد وعدنا بإقبار ما تبقى من تقريرات الانتصار، بعد أن فندنا وأقبرنا التقرير الأول، أما التقرير الثاني فإنه لم يذكر فيه شيئًا، فلنتجاوز هذا التقرير الثاني إلى التقرير الثالث.

الفصل الثالث: في تفكيك دعوى حجية فهم السلف وبيان اضطراب مسالكها الاستدلالية

تمهيد في عرض الدعوى ومحل النزاع

هذا هو التقرير الثالث، وقد ادعى فيه حجية فهم السلف، وأتى بأمور كثيرة يخالها أدلة تثبت له تلك الحجية، وما هي في الحقيقة إلا إنشاءات باقل لا يُعرف لها أول ولا آخر. وبيان ذلك في المباحث التالية.

المبحث الأول: في كشف التناقض في توظيف العقل بين الإثبات والنفي

إن أول تلك الأمور التي استدل بها على حجية فهم السلف، العقل، والسلف عنده ما كانوا يعرفون الاستدلالات العقلية، كما نص على ذلك هو بنفسه في التقرير الأول، وبناء على هذا، فلا يخلو إما أن يكون هذا العقل الذي استدل به دليلًا في نفسه ودليلًا في الواقع ونفس الأمر، إلا أن السلف ما كانوا يعرفونه لشدة جهلهم وخفائه عليهم حتى اكتشفه علماء الكلام، إما تبعًا للفلاسفة أو استقلالًا، فلسنا بصدد بيان ذلك، فيصح لنا أن نستدل به ونبني عليه معارفنا، ونعرض عن هذا الذي اسماه فهم السلف.

فإن نطق بعد ذلك ببنت شفة مستنكرًا هذا، يُقال له: متى كان الفهم المبني على الجهل بالأدلة دليلًا يجب اقتفاء آثاره؟ سلّمنا أنه دليل، لكن ألم يجد في تراث السلف أن كثيرًا منهم كان يقول قولًا ثم بعد ذلك يتراجع عنه لما يبلغه من الأدلة المخالفة لما ذهب إليه؟ وحينئذ فما المانع من أن يُقال: إن الدليل العقلي لو عرفه الصحابة والتابعون، أو لو بلغهم، لتراجعوا عما ذهبوا إليه من الأقوال، كما تراجعوا عنها لأدلة أخرى؟ فإنه لا مانع من ذلك، لا سيما وقد فُرض أن العقل دليل في الواقع ونفس الأمر، لا يخص قومًا دون قوم.

فهذا إن لم يجتث تلك الحجة المزعومة من أصلها، فلا أقل من أن يُوهي جذرها، فتفقد قيمتها المعرفية، وخصوصًا في رهان المناظرات وبناء المعرفة والأصول.

وإن لم يكن العقل دليلًا في نفس الأمر، فما باله يستدل به إن كان يعقل ما يقول؟

المبحث الثاني: في نقض دعاوى الإلزام الجدلي والضرورة والبداهة، وبيان ضعفها المعرفي وتهافتها المنهجي

إن قيل: إنه ما استدل بالعقل على أنه دليل في نفس الأمر والواقع، وإنما استدل به لإلزام المخالف فحسب، من باب إلزام الشخص بما يعتقده دليلًا، وإن كان ليس دليلًا في الواقع ونفس الأمر.

يقال: هذا وإن كان مخالفًا لصريح كلامه الذي نص عليه فيما تقدم وفيما يأتي، فما هو إلا تشغيب وسفسطة إن انقدح في الجدل لا ينقدح في بناء المعرفة وصناعة الأصول، على أنه أوهى في الصناعة الجدلية من بيت العنكبوت.

وبيان ذلك هو أنه ادعى الضرورة والبداهة في وجوب الرجوع إلى ما يفهمه أهل اللغة من لغتهم، وهذا وإن كان مسلّمًا بادئ الرأي، لكنه لا يصمد أمام النّظر، وبيانه هو أن هذا الرجوع لا يخلو:

إما أن يكون رجوعًا إليهم في معرفة معاني المفردات، وهو مسلّم، ولسنا بصدد بيان ذلك لأنه ليس محل النزاع.

وإما أن يكون هذا الرجوع بالنسبة لمعرفة معاني المركبات فهو غير صحيح، لأنه فاسد الطرد، لاختصاصه بصنف واحد من الكلام، وهو الذي

بيّن المتكلم مراده منه لا غير، وإلا فالكلام دلالته عقلية يستوي في معرفتها جميع العقلاء، لا خصوصية لقوم دون قوم.

والوحي الذي هو محل النزاع: إن بيّن المعصوم مراده منه بالنص الصريح، فلا حق لأحد أن ينازع فيه، وإلا فمن نازعه هلك لا محالة، وإن لم يبيّن مراده بالنص الصريح، وإنما وكله لاجتهاد المجتهدين، فإن كل من ملك أدوات الاجتهاد والأدوات الدلالية يحق له أن يجتهد في تعيين المراد منه، ويحق له أن يجتهد في تفسيره، ولا خصوصية في ذلك لزيد وعمرو دون غيرهما.

ولهذا نجد السلف أنفسهم مختلفين في تفسير المراد من الألفاظ التي لم يبيّنها المعصوم بالنص الصريح، وما ذاك إلا لكون دلالة الكلام المركب عقلية، وإلا فلو كانت وضعية ما تُصوّر اختلافهم قط، لأن المتبع حينئذ يكون وضع الواضع، وليس اجتهاد المجتهد.

فأين هذه الضرورة المزعومة وهذه البديهة المزعومة؟

هذا ما يتعلق بشبهة دعوى الضرورة والبداهة باختصار شديد ومفيد لمن كان له عقل.

المبحث الثالث: في إبطال الاحتجاج بالتزكية على الحجية

أما ما يتعلق بقضية أخرى ادعاها، وهي التزكية، فهي مسلّمة أيضًا من حيث الفضل والشرف والكرم والتقوى والخيرية، ولا أحد ينازع في هذا، بل أجمع المسلمون قاطبة على أن الصحابة أفضل البشرية بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأما من حيث الحجية فلا.

وبيان ذلك هو أنهم لا يخلون:

إما أن يكونوا حجة ذاتية، ولا قائل بهذا بإطباق أهل السماوات والأرض على ذلك.

وإما أن يكونوا حجة عرضية، وحينئذ إما من حيث الأعلمية، فيجب أن يكون كل من اتصف بالأعلمية حجة على من دونه، ضرورة وجوب طرد العلة، وخصوصًا في بناء المعرفة العقلية وتأصيل الأصول، ولا قائل بهذا أصلًا، وإلا لكان كل من هو أعلم من الآخر وجب أن يكون حجة على من دونه، لكننا نجد السلف مختلفين فيما بينهم، مع القطع بأن بعضهم أعلم من بعض، وأتقى من بعض، وأخشَى من بعض.

فلو كانت الأعلمية هي مناط الحجية، لوجب طرد هذه العلة، فيكون كل من اتصف بالأعلمية حجة على من دونه كالمعصوم.

وإما أن يكونوا من حيث كونهم صحابة وكونهم تابعين، فيجب أن يكون كل صحابي وكل تابعي حجة على من دونه، ولا قائل بهذا، إذ في الصحابة والتابعين عوام لا علم لديهم، وإنما يسألون أهل الذكر كما يسألهم عوام المسلمين قاطبة.

بل وأبعد من ذلك، هو أن علماء الصحابة والتابعين ومجتهديهم كانوا يحيلون الفتوى على من بعدهم، فكثير من الصحابة أحال الفتوى على التابعين، وكثير من التابعين أحال الفتوى على الأئمة من بعدهم، فهل يجوز شرعًا وعادة أن يحيل صاحب الحجة الفتوى على غير الحجة؟

وهل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم إذا سأله شخص عن حكم الله تعالى في مسألته أن يحيله على شخص آخر ليس بحجة؟

المبحث الرابع: في تحليل حديث «عليكم بسنتي» وبيان عدم دلالته على الدعوى

فإن قيل: هم حجة من حيث كون الشارع الحكيم أمر باتباعهم.

يقال: إن هذا لم يصح فيه شيء قطعًا إلا قوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء»[8]، وهذا لا حجة فيه أصلًا.

وبيانه من أربعة أوجه:

– الوجه الأول: أنه أخص من الدعوى، وذلك لاختصاصه بالخلفاء، وقد وجدنا كثيرًا من الصحابة وكثيرًا من التابعين قد خالفوهم في عدة قضايا في حياتهم وبعد مماتهم، وخالفهم الأئمة من غير التابعين في كثير من المسائل، فلو كان قولهم حجة على من بعدهم لما ساغ لأحد أن يخالفهم.

– الوجه الثاني: أن سنتهم لا يصح أن تكون غير سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا كانوا أنبياء معصومين يُوحى إليهم، ولا قائل بذلك، وإذا كانت سنتهم هي سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فكل المسلمين متبعون لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فما وجه تخصيص الخلفاء بالسنة دون من عداهم؟ مع أن السنة التي يتبعونها هي سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فلا بد من حمل السنة هذه على أمر حتى لا يكون عبثا، وذلك الأمر كما أجمع عليه المسلمون هو الإيمان والاجتهاد والتدبير والسياسة والاستنفار لتبليغ دين الله

[8] أبو داود (4604)، والترمذي (2676)، وأحمد (17145)، وابن حبان (5)

تعالى إلى جميع الأقطار، تلك هي السنة المتبعة في سائر الأعصار وسائر الأمصار.

– الوجه الثالث: الإجماع على جواز مخالفة الصحابة وجواز مخالفة التابعين، فلو كان قولهم حجة لانعقد الإجماع على منع مخالفتهم، كما انعقد الإجماع على منع مخالفة النبي المعصوم عليه الصلاة والسلام.

– الوجه الرابع: إن قصد بفهم السلف ما يندرج تحت قواعدهم وضوابطهم وكلياتهم وأصولهم، فإنه لا وجود لشيء من ذلك إلا ما دونه علماء الأصول في كتبهم، وهي التي يحق لكل مجتهد يملك الأدوات الدلالية والأدوات الاجتهادية أن يتصرف في نصوص الوحي على مقتضاها بلا خلاف، وإن قصد به الفهم العيني للجزئيات، فما ذاك إلا اجتهاد يحتمل الخطأ والصواب.

المبحث الخامس: في مناقشة دعوى انحصار فهم العقائد في السلف

قد أجمع السلف على أنه لا يجوز اتباعهم في الخطأ إن تعيّن، وإلا فأقصى ما عند المقلد لهم هو غلبة الظن أنهم قد أصابوا الحق، ولا قطع في ذلك، على أن جميع الطرق التي نُقلت بها اجتهاداتهم آحادية، فأنا لهذا القطع المزعوم؟ كيف يصح له أن يدعيه في هذا المقام مع كون الاجتهاد ظنيًا، وكون الطرق التي نُقل بها ظنية؟

فإن قيل: هذه السنة حجة قطعًا ومعظمها نقل آحادًا.

يُقال: إن حجية السنة قد ثبتت بالدليل القطعي، الذي هو الكتاب والإجماع والعصمة، أما فهم السلف فلم يثبت فيه شيء لا ظني ولا قطعي، فشتان ما بين الأمرين.

فإن قيل: كل هذا الذي ذكرته مسلّم، لكنه ليس محل النزاع، وإنما محل النزاع هو العقائد، وهي منوطة بالمفردات، فيجب الرجوع إلى السلف في تفسيرها، لأنهم أصحاب اللغة، وهم الذين خوطبوا بالقرآن والسنة أولًا وبالأصالة، وكل من عداهم فقد خوطب بالقياس، على قول كثير من الفقهاء.

يقال: هذا غير مسلّم، فإن ما من لفظ ورد في الكتاب أو ورد في السنة إلا وله علاقة بما قبله أو بما بعده ضرورة.

سلّمنا جدلًا أنه لا علاقة له بما قبله ولا بما بعده، وإنما يؤخذ كذلك من حيث هو لفظ، فيُفسَّر تفسيرًا لغويًا، لكن كثيرًا من الألفاظ التي فُسرت، وهي من هذا القبيل، قد اختلف السلف في تفسيرها، الصحابة والتابعون، وذلك كالساق، والمرصاد، والوطء، والدهر، والقرب، والظرفية، والتعجب، والرداء، والبناء، والهرولة، والمرض، والصورة، والمسارعة في هوى النبي صلى الله عليه وسلم، وغيرها كثير.

وأما الألفاظ التي لم تفسر، أو فسرت ولم يصلنا ذلك التفسير، فبأي شيء نفسرها؟

إن قيل: بما هو موجود في معاجم اللغة.

يقال: تعالى الله عن ذلك، فإن كل ما في معاجم اللغة جوارح، وقد وقع الإجماع على أن الله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك، إلا من شذ من الحشوية، كالكرامية وأبي يعلى الفراء، فأثبتوا لله الجوارح، تعالى الله عن ذلك.

وإن قيل: يفسَّر بمعنى يليق بجلال الله تعالى.

يُقال: هذا المعنى إن كان معيّنًا فهو تأويل، وإن كان غير معيّن فهو تفويض، ولا ثالث لهما إلا الحقيقة الموجودة في معاجم اللغة، وقد فُرض استحالتها بالإجماع.

ولا أظن أنه يبقى بعد هذا التقرير ما يُؤوى إليه في بيت العنكبوت.

المبحث السادس: في نقض الاستدلال بالنقل على حجية فهم السلف وبيان اضطرابه

أما الأدلة الباقية على حجية فهم السلف فمتهافتة جدًا، كتهافت هذا الدليل العقلي الذي أتى به، إلا أن فسادها أشد منه.

أول هذه الأدلة التي أتى بها:

- النقل، وكله وارد في تزكيتهم، وفي فضلهم وشرفهم، وأنهم خير هذه الأمة، وأن فيهم علماء ومجتهدين، وأن الله تعالى رضي عنهم ورضوا عنه، ولا أحد من المسلمين ينازع في هذا، إلا أنه قد وقع الإجماع على أنهم غير معصومين، وأنهم أخطأوا في قضايا وأصابوا في قضايا جماعات وفرادى، إلا ما انعقد عليه إجماعهم.

ولا خصوصية لهم في ذلك، فإن الإجماع حجة قطعًا في أي عصر انعقد، فلا فرق بين فهمهم وفهم غيرهم من حيث الخطأ والصواب.

نعم، قد يغلب على الظن في كثير من الجزئيات أن فهمهم أقرب إلى الصواب من فهم غيرهم، ولا نقطع بذلك، إذ الأمور الاجتهادية لم يحصل فيها القطع للنبي المعصوم صلى الله عليه وسلم، فما بالك بغيره؟ فإنه كثيرًا ما كان يجتهد، فينزل جبريل عليه السلام بالوحي على خلاف اجتهاده صلى الله عليه وسلم، فيرجع صلى الله عليه وسلم إلى ما يقتضيه الوحي، فكيف يكون اجتهاد غيره قطعيًا واجتهاد المعصوم عليه الصلاة والسلام غير قطعي؟

المبحث السابع: في نقض دعوى الإجماع على تقديم فهم السلف وبيان فسادها

ثاني هذه الأدلة المتهافتة على حجية فهم السلف:

- الإجماع على أن فهمهم مقدم، وأن الحق لا يخرج عنهم.

فأما تقديم قولهم على قول غيرهم، وتقديم فهمهم على فهم غيرهم، فلا إجماع فيه قطعًا، وإلا فهذه كتب الأصول، وهذه كتب الفقه، وهذه كتب الحديث، وهذه كتب التفسير، وهذه كتب العقائد، فليرنا هذا الإجماع الذي انعقد في جزئية واحدة من الجزئيات التي لم يُجمع عليها، وأنّى له بذلك؟

فكثيرًا ما تجد قول الصحابي وبجانبه قول إمام من الأئمة الأربعة، وكثيرًا ما تجد قول التابعي وبجانبه قول كثير من الأئمة، فأنا لهذا الإجماع المزعوم أن يثبت؟

أما كون الحق لا يخرج عنهم، فهذا لا خصوصية لهم به، فإن ذلك ثابت في أي عصر، فإذا اتفق المجتهدون على قولين في جميع العصور، أو على أقوال متعددة، فإنه لا يجوز للمجتهدين الذين يأتون بعدهم أن يُحدثوا قولًا آخر في المسألة، ولو كان على سبيل التفصيل، كما هو مقرر في علم الأصول، فأي خصوصية للصحابة؟

المبحث الثامن: في إبطال القياس الأولوي وبيان عدم جريانه في محل النزاع

ثالث هذه الأدلة التي أتى بها على حجية فهم السلف:

القياس الأولوي، وهو قوله: «لا يقبل الإنسان في أدنى أمور معيشته أن يتعامل بنص إلا كما يفهمه من قاله، أو قيل له، أو كان على لغته، أو له علاقة بمصدره زماناً أو مكانا، أو نصبه المصدر مرجعا في تفسيره، أو زكاه كأفضل ممثل له، فعدم قبول معاملة النص الديني – الذي هو شرط الهداية والنجاة – إلا بهذا المسلك واجب من باب أولى»[9].

هذا هو القياس الأولوي، وهو مسلّم من حيث النظر العادي، لكن:

هل وقع عليه الإجماع؟ هل جرى به العمل؟ هل كان أحد من الأئمة الكبار يُشنّع على من خالفهم فيما لم يجمعوا عليه؟ هل كان الأئمة الذين بلغوا درجة الاجتهاد، كالإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، وإمام دار الهجرة مالك بن أنس، والإمام الشافعي، والإمام أحمد، وداود، وأبي ثور، والثوري، والأوزاعي، وربيعة وغيرهم، وشيوخهم وتلامذتهم، وجميع علماء المسلمين، هل كانوا يقولون بوجوب اتباع فهم السلف فيما لم يُجمعوا عليه؟ أم أنهم كانوا يجتهدون، فتارة يأخذون بأقوالهم ويستضيئون بها في بناء المعارف، وتارة يتركونها ويجتهدون، فيأتون بمعارف أخرى مخالفة لمعارف الصحابة والتابعين وفهومهم؟

---

[9] الانتصار للتدمرية، ص29

ها هي الكتب، وها هو تراث السلف منذ القدم خلّفه لنا الأئمة والأوائل، وانظروا هل هذا موجود أم ليس بموجود؟

المبحث التاسع: في تفنيد دعوى الحجية الذاتية وبيان استحالتها

من أغرب ما وجدته لهذا الشخص، قرأته في حياتي وسمعته ورأيته منذ عقلت إلى يومنا هذا، هو أن فهم السلف حجة ذاتية، وليس هذا فقط، بل إنه أقوى من الإجماع، لأن الإجماع ثبت بدليل واحد وهو النقل، وفهم السلف ثبت بأدلة، وهو الإجماع ـــ وقد تقدم ما فيه ـــ والعقل والنقل، وما ثبت بأدلة أقوى مما ثبت بدليل واحد.

فما أجدر وأحق بهذا القول أن يُدوّن في كتاب أخبار الحمقى والمغفلين، بل يجب أن يُعد من صميمه، فإن هذا لم يقل به أحد منذ أن بُعث النبي صلى الله عليه وسلم إلى عصرنا، بل منذ فجر تاريخ البشرية، وهو أن الكلام أو الفهم يكون حجة ذاتية.

بل إن كلام المعصوم ليس حجة ذاتية، وإنما استفيدت حجيته من العصمة، ولم تستفد من ذاته، وكلام الله سبحانه وتعالى لم تُستفد حجيته من ذاته، وإنما استُفيدت من الألوهية، فلولا الألوهية ما كان حجة، فكيف يُقال في قول بشر لا حق له في العصمة إنه حجة؟

فالنقل الذي استدل به على حجية فهم السلف قد تقدم أنه لم يصح فيه شيء، وما صح منه ليس بحجة قطعًا.

وأما العقل، إن سُلّم جدلًا، فإنه أعم من الدعوى، إذ يندرج في مقتضاه كل عربي، ولو كان أبا جهل وأبا لهب، وعمرو بن لحي، وامرأ القيس، وجميع

صناديد الوثنية والشرك، لأن القضية قضية لغة وليست قضية شريعة، بل إن أسلم اللغات وأبعدها عن التصحيف والتحريف هي ما كان قبل الإسلام، أما في عصر الصحابة والتابعين فقد اختلط لسان العرب بلسان العجم قطعًا، حتى كان ذلك سببًا لوضع علم النحو.

بل أبعد من ذلك: هو أن الأئمة الذين نقلوا لنا اللغة قد صحفوا الكثير، وحرفوا الكثير، ووهموا في معاني الكثير.

وأبعد من ذلك أيضًا: هو أن الصحابة أنفسهم صحفوا وحرفوا، وفي القرآن الكريم، كما نقل ذلك الدارقطني رحمه الله تعالى في "التصحيف"، ونقله عنه الصفدي في "تصحيح التصحيف"، وهناك الكثير والكثير.

ولولا أن الغوص في عمق هذا المبحث اللغوي يؤدي إلى فتح الأبواب للعابثين، لأريتك في هذا الباب العجب العجاب، ولكن ما نحن بصدده فيما ذكرته فيه كفاية.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل الرابع: في نقد توظيف أسباب الورود وبيان فساد تنزيلها في تقرير العقائد

تمهيد في عرض التقرير ومحل الإشكال

قال صاحب «الانتصار للتدمرية»: «ينبغي لنساب المذاهب ومستنبط العقائد من كلام الأئمة أن ينظر في سبب ورود العبارة، هل هي في تقرير عقيدة معينة ؟ أم هي في الرد على متشكك مرتاب؟ أم هي في الرد على سائل عادي من المسلمين؟ أم هي في الرد على الجهمية؟ الرافضة؟ المجسمة؟ فإن علمك بذلك يفيدك في فهم مراد القائل، كما يفيدك العلم بأسباب النزول في فهم آيات الله سبحانه»[10].

إن هذا التقرير، وإن كان يعلو ظاهره الحق والصواب، فقد انطوى على لباب الخرق والفساد، وبيان ذلك في المباحث التالية.

[10] الانتصار للتدمرية، ص32

المبحث الأول: في التفريق بين مقام المناظرة ومقام الجدل وآثارهما المنهجية

إن القاعدة المنهجية في الحوار والمناظرة التي أخل بها هذا الشاب في هذا التقرير، هي أن المستدل لا يخلو:

إما أن يكون مريدًا إثبات الشيء المتنازع فيه وإقامة الحجة على مخالفه، وهذا مقام مناظرة، ولا يُقبل فيه منه إلا البيان التام لمراده، ولا يُعوّل في ذلك على سبب الورود، فإن حصل ذلك البيان حصل المطلوب، وإن لم يحصل وجب حمل مراد المستدل على ما يتبادر من كلامه على سبيل القطع والجزم، وذلك لأن المقام مقام بناء، والبناء لا يتم إلا بتمام الكشف عن المراد، ومقصود كل من المتناظرين في المناظرة هو إحقاق الحق وإبطال الباطل لا غير، أعمّ من أن يكون على لسان هذا أو على لسان هذا.

وإما أن يكون مريدًا إسكات المخالف وهدم بنائه المعرفي فحسب، فهذه صناعة الجدل، والمستدل لا مذهب له فيها يريد بناءه، وغالب ما يُنتهج هذا المسلك بين ذوي الملل المختلفة، ويُستبشع أن يكون بين ذوي ملة واحدة، وخصوصًا الإسلام، إلا إذا قُصد به تشحيذ الذهن، أو كان أحد الطرفين في المناظرة متعنتًا، فيُغتفر.

ومراد هذا الشاب هنا لا يخلو:

إما أن يكون القسم الأول الذي هو قسم المناظرة، فيبطل معظم ما ذكره في هذا التقرير من محامل أقوال الأئمة في تقرير الاعتقاد.

وإما أن يكون مراده القسم الثاني الذي هو قسم الجدل، فيصح ما ذكره في هذا التقرير، وليتحمل تبعاته المشؤومة في نسبة ذلك إلى الأئمة، وهي قضية أخلاقية، وليست مناقشتنا معه في القضايا الأخلاقية، وإنما في المناهج العلمية.

فنقول له: ما يثبته الأئمة في الجدل أو ينفونه، سواء كان صحيحًا أو فاسدًا في اعتقادهم أو في الواقع ونفس الأمر، لا يصح أن يُنسب إليهم بحال، إذ طريقه الجدل، والمجادل لا مذهب له.

إذا تقررت هذه القاعدة، فلا يصح لأحد أن يفسر مراد المستدل في الجدل بغير هدم مذهب المخالف، لأنه هو المقصود في الصناعة الجدلية.

وقد كاد هذا الشاب يحوم على هذه القاعدة، لكنه انكسر جناح فكره ونظره دون ذلك، فجبره بوضع منهج لفهم مرادات الأئمة من كلامهم في مهيع الجدل بغير هدم مذهب المخالف، فأشعر بذلك فكره ونظره، وقدّمه هديًا وقربانًا لرواد هذه الصناعة، إذ ليس له فيها كريم النياق ولا كريم الصياغة.

وهذا يدلك على أنه ينسج المعالم الفكرية والمناهج العلمية من نسجه بلا معيار ولا محك، يحسب أن العلوم العقلية والعلوم الدينية من جنس علوم المساحة تعتمد الحساب ورؤية الأبصار، والأمر ليس كذلك.

المبحث الثاني: في بيان حدود أثر سبب الورود في فهم الكلام

وأما قوله: «ينبغي لنساب المذاهب ومستنبط العقائد من كلام الأئمة أن ينظر في سبب ورود العبارة»[11].

فهو كلام فاسد، وبيانه هو أن السبب إنما يعين على فهم الكلام، وعلى تجلية ما يندرج تحته من الصور بالصورة التي ورد عليها، لا أنه يخصص العمومات ويقيد المطلقات، ومن هنا قيل: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

فإن قيل: ليس المقصود من معرفة سبب الورود تخصيص القول بالمورد، وإنما المراد دفع التعارض فحسب، في حال ما إذا كان للإمام قول خاص أو قول مقيد، وأتى بكلام مطلق أو كلام عام.

يقال: هذا هو عين التقييد، وهذا هو عين التخصيص. وعلى فرض تسليمه جدلًا، فما قيمته المعرفية؟

إن قيل: القطع واليقين، قلنا ذاك يحتاج إلى النقل عن القائل أو البرهان، وإلا فاحتمال تغير الاجتهاد، أو الفرق بين مسألتي العام والخاص أو المطلق والمقيد، منقدح جدًا، ولا دافع له سوى الأمارات، وهي دون اليقين بمراحل.

---

[11] الانتصار للتدمرية، ص32

وإن قيل: قيمته غلبة الظن، انحلت عقدة الاعتقاد، وتفصّت العقيدة من عقالها، ولم يعد هناك لمنهجه هذا معنى يصح أن يُذكر في هذا المجال، فضلًا عن أن يكون مهيعًا يجب أن يُتبع في تفسير مرادات الأئمة وتفسير كلام الشارع الحكيم.

المبحث الثالث: في نقد حصر الفهم في الأعراف اللغوية دون المعايير العقلية

وأما قوله: «حاكم كلامهم للألفاظ العربية، لا للاصطلاحات الكلامية الفلسفية المتأخرة عن حقبتهم»[12].

فهذا الكلام نقول بموجبه، ولا نسلم أن معاني اصطلاحات الفلاسفة والمتكلمين متأخرة عن حقبة السلف، بل هي متجذرة في النفوس منذ فجر الوجود.

وخير دليل على ذلك: أن موضوع علم الكلام هو الذات الإلهية بمعناه الأخص، أو الموجود من حيث هو موجود بالمعنى الأعم، وبعبارة أدق كما قال الإمام السعد رحمه الله تعالى: «المعلوم من حيث هو معلوم»[13].

ومن المقرر أن موضوعات الفنون لا تُدرس في فنونها، وإنما الذي يُدرس فيها أحوالها وعوارضها الذاتية وخصائصها اللازمة، من أجل حملها عليها عند العثور عليها.

ولا يرتاب مرتاب في أن هذه العوارض الذاتية وهذه الخصائص اللازمة ما حدثت في عصر الفلاسفة ولا في عصر المتكلمين، وإنما هي مع موضوعاتها منذ فجر وجودها.

---

[12] الانتصار للتدمرية، ص32

[13] شرح المقاصد في علم الكلام، ج1 ص173

وكذلك المعايير العلمية التي بها يتم الكشف عن الحقائق الموضوعية على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، ما هي إلا فرد من أفراد ذلك الميزان الذي وضعه الله تعالى في الأرض للأنام، وركزه في الفطر الإنسانية، لينسج الإنسان على منواله معارفه الفكرية ونظمه المعاشية من أجل تحقيق مصالحه الفردية ومصالحه المنزلية ومصالحه المدنية، والارتقاء في مدارج الكمال من حضيض البهيمية، والتجرد عن المادة وعلائقها وغواشيها حسب الطاقة البشرية، حتى تلتحق النفوس بالعالم الأقدس الأسمى، حيث الوطن الأصيل في الملإ الأعلى، وغاية ما في ذلك هو أن الإنسان لما تغلغل في عنصره المادي وأهمل عنصره الروحي، طفقت المعارف والكمالات تختفي منه شيئًا فشيئًا، حتى اكتنفت بصيرته وعقله وقلبه غشاوة من المادة وعلائقها وغواشيها، فصار يستوحش من هذه المعارف ومن هذه العلوم ومن معاييرها لشدة ابتعاده عنها، وشدة كثافة الحجاب بينه وبينها، وطغيان عنصره المادي على عنصره الروحي، وإلا فهي موجودة بوجود الإنسان، ﴿ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ (يس 38).

فما أحدث الفلاسفة والمتكلمون إلا الألفاظ والاصطلاحات من أجل إيصال تلك المعاني التي قامت بأنفسهم إلى الغير، لا أنهم ولدوا معاني لم تكن من قبل.

وحينئذ لا يصح لأحد أن يقول: لا يجوز أن نحاكم أقوال السلف إلى اصطلاحات الفلاسفة والمتكلمين، لأن ذلك في قوة: لا يجوز أن نحاكم أقوالهم إلى المعايير العلمية، ولا يخفى ما في ذلك من المخالفة للقرآن الكريم، والمخالفة لإجماع العقلاء، والمخالفة للفطر الإنسانية، فاصطلاحات الفلاسفة

والمتكلمين ما هي إلا كسائر اصطلاحات الفنون الباقية من نحو وبلاغة وأصول وفقه وحديث وتفسير وما شابه ذلك من الفنون.

على أن المثال الذي أتى به هذا الشاب لبيان الفرق بين اصطلاح السلف واصطلاح الفلاسفة والمتكلمين قد أخطأ فيه خطأ فاحشا وهو يحسب أنه على صواب، فقد قال إن قدم القرآن الكريم في كلام السلف لا يجوز أن يفسر بمعناه الكلامي والفلسفي، وهو عدم السبقية بالعدم، وإنما يجب أن يفسر بمعناه اللغوي وهو التقدم على الخلق، ونحن لا نناقشه في صحة هذا المعنى لغة، وإنما نناقشه في المنهج العلمي، هل هو صحيح أو ليس بصحيح.

فنقول له: إن القرآن الكريم لا يخلو:

إما أن يسبق بالعدم فتكون له بداية، وهو بهذا الاعتبار مخلوق قطعا، وحينئذ لا معنى لقولك: لا يجوز أن يفسر القدم في كلام الإمام اللالكائي بمعناه الفلسفي والكلامي، إذ هو لم يقصد ذلك، وإنما قصد الرد على المعتزلة فحسب، إذ يقولون بخلق القرآن.

وإما ألا يكون القرآن مسبوقا بالعدم، فتثبت أزليته، وهذا هو عين ما يقوله المتكلمون قاطبة، فما وجه التشنيع عليهم؟

وما وجه قولك: لا ينبغي أن يفسر القدم بكلامهم وباصطلاحاتهم؟ فما هذا إلا تهافت، وما هو إلا خرق، وما هو إلا خلف.

المبحث الرابع: في تفكيك مثال «الكيف» وبيان وجوه الخطأ في تنزيله

وأما قوله: «وقس على هذا مغالطة من يفسر قول الإمام مالك: والكيف غير معقول؛ أي: غير ممكن عقلا، ويفسره بالإمكان الذي هو أحد الأحكام العقلية الثلاثة، وليت من فسره بذلك تبرع أكثر فأخبرنا أمراده نفي الإمكان الخاص أم العام وكأن الإمام مالكا يتكلم في الوجوب والإمكان والامتناع والأحكام العقلية، لا في العقل اللغوي بمعنى: العلم»[14].

فهو فاسد من وجوه خمسة:

– الوجه الأول: هو أن نسبة هذا القول إلى الإمام مالك رحمه الله تعالى فيها نظر، إذ الكيف ليس من المصطلحات اللغوية، وإنما هو مصطلح كلامي فلسفي، ولم يكن في عصر مالك رحمه الله تعالى قد دخلت الفلسفة والكلام إلى المدينة المنورة.

– الوجه الثاني: هو أن الكيف من خواص الأجسام، ولا يصح أن تتصف به الذات العلية، لأنهم قد أجمعوا على أن الذات العلية ليست جسما ولا يجوز أن تتصف بصفة من أوصاف الجسم.

– الوجه الثالث: قوله «غير معقول»، إن فسر بأنه غير معلوم، لا يخلو: إما أن يكون غير معلوم الثبوت، وهذا لا إشكال فيه، لأن القضية حينئذ

[14] الانتصار للتدمرية، ص33

قضية تفويض، وإما أن يفسر بأنه غير معلوم الحقيقة لكنه ثابت، وفي هذا المحظور السابق، وهو اتصاف الذات العلية بما يخص الجسم، وذلك محال.

– الوجه الرابع: هو أن تفسير «المعقول» بـ «المعلوم» ليس تفسيرًا لغويًا، وإنما هو تفسير كلامي فلسفي، فالعقل عند المتكلمين قاطبة هو العلم، أما العقل في اصطلاح اللغة فلا يفسر بذلك، وإنما يفسر بالغريزة، ويفسر بالدية، ويفسر بشيء آخر، ولم يعهد في معاجم اللغة أنهم فسروا العقل بالعلم، فهذا اصطلاح المتكلمين والفلاسفة، فما فررت منه وقعت فيه، فهذا تهافت، وهذا خرق، وهذا خلف، فقولك لا ينبغي أن يفسر كلام السلف بكلام الفلاسفة والمتكلمين باطل بتفسيرك هنا.

– الوجه الخامس: التفرقة بين الاستواء والكيف في لفظ المحمول، إذ قال الإمام مالك بناء على أنه قال ذلك: «الاستواء معلوم والكيف غير معقول»، وهذه التفرقة تؤذن بالمغايرة بين المحمولين، وإلا فالأنسب والأبلغ أن يقابل المعلوم بنقيضه وهو المجهول، وهو أن يقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول، لا غير معقول، وإلا فما المرجح لتفسير «المعقول» بالمعلوم دون غيره من أنواع التفاسير، لا سيما وأن الإمام مالكا رحمه الله تعالى ما قصد بالاستواء المعلوم استواء الخالق جل جلاله قطعًا، وإنما قصد الاستواء الموجود في معاجم اللغة، إذ لم يدّع أحد من المسلمين أنه يعلم استواء الله تعالى أو يعلم صفة من صفاته.

وجميع معاني الاستواء المذكورة في معاجم اللغة لا تليق بجناب الله تعالى، إذ فُسِّر الاستواء بالتمكّن والاستقرار والتكامل والاستقامة والاستعلاء، وكل ذلك محال في حقه جل جلاله[15].

فإن قيل: نفسره بالاستعلاء، وذلك يليق بجنابه.

يقال: هذا تخصيص للمشترك ببعض معانيه، وتخصيص المشترك ببعض معانيه يحتاج إلى دليل، ولا دليل هنا إلا الاستحالة العقلية لباقي المعاني، وهم لا يعتمدون عليها في تفسير المراد، وإلا سقط مذهبهم رأسًا على عقب.

سلّمنا جدلًا أن المراد بالاستواء الاستعلاء، لكن هل المراد به الصفة المعنوية أو الصفة الحسية؟

إن قالوا: المراد به الصفة الحسية، كانت حادثة لا محالة، لأن الله سبحانه وتعالى كان ولا شيء معه، ثم خلق العرش وخلق الكائنات، فلا شك أنه قد تجدّد له هذا الحال الذي أسموه الاستعلاء الحسي، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وإن قالوا: المراد به الاستعلاء المعنوي، فهذا هو عين ما يقوله المتكلمون قاطبة، فما وجه التشنيع عليهم؟ وما وجه قولك إنه لا ينبغي أن نفسر كلام السلف باصطلاحات المتكلمين أو الفلاسفة؟

---

[15] مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (سوي)

ولو أنكم عرفتم منهج ابن تيمية، وعرفتم كيفية تناوله المسائل العلمية، وعرفتم الجذور العقلية والجذور الدلالية التي يبني عليها، لعرفتم الداء والدواء، واسترحتم من هذا العناء، واسترحتم من مخر أعراض العلماء.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يعفو عنا وعنكم، وأن يردنا إلى مهيع الحق والرشاد.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الباب الثاني:

في نقض التطبيقات وكشف الاختلال في التنزيل

الفصل الخامس: في بيان تلاقي المعنى اللغوي والاصطلاح الكلامي ونقض دعوى التعارض بينهما

تمهيد في عرض التقرير ومحل النزاع

هذا هو التقرير الخامس من تقريرات صاحب «الانتصار للتدمرية»، وقد قال فيه: «ألفاظ الوحي لا تحمل إلا على لغة الوحي»[16].

وهذه قضية بديهية لا نزاع فيها، وإنما النزاع في معاني الاصطلاحات الكلامية التي يُفسَّر بها الوحي: هل هي مندرجة تحت شيء من مدلولات ألفاظ الوحي بنوع من أنواع الدلالات الثلاث أم لا؟

ونحن ندعي بالحجة والبرهان أنها كذلك، وخير دليل لنا في هذا المقام هو تفنيد ما افتراه هذا الشاب على المتكلمين في الأمثلة التي ساقها في هذا التقرير، وتمزيق الكِشاط عن خطئه الفاحش في تقريرها، مع بيان وجه مطابقة معناها لمدلولات اللغة، وسيأتي تفصيل ذلك في المباحث التالية.

[16] الانتصار للتدمرية، ص36

المبحث الأول: في تفنيد مثال الكسب وبيان بطلان الاعتراض عليه

إن المثال الأول الذي أتى به صاحب «الانتصار للتدمرية» في هذا التقرير: هو الكسب الأشعري.

قال في تقريره: «إن بعضهم قد استدل بآيات إثبات الكسب للمكلف على أنها متعلقة بهذه العقيدة الخاصة بهم، مع أن مفهوم الكسب اللغوي المستعمل في الوحي لا علاقة له البتة بمفهوم الكسب الكلامي الذي استحدثوه!»[17].

وهذا فاسد من وجوه ثلاثة:

– الوجه الأول: قوله: «إن بعضهم قد استدل بآيات الكسب»، فرية بلا مرية، فإنه لم يوجد من الأشاعرة من استدل بآيات الكسب على إثبات عقيدة الكسب، وخير دليل يدفع هذا الافتراء هو التراث الموجود بين أيدينا، وتصريح حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى بأن السادة الأشاعرة أهل الحق بلا امتراء لما أثبتوا الاختيار المحض لله سبحانه وتعالى، وأثبتوا الجبر المحض للأسباب، وبقي الإنسان بينهما على منزلة من المنزلتين، لم يثبت له الجبر المحض ولا الاختيار المحض، طلب أهل الحق عبارة ثالثة ليمتاز بها الإنسان

[17] الانتصار للتدمرية، ص36

عن الجبر المحض والاختيار المحض، وائتموا في ذلك بكتاب الله تعالى فسموه كسبًا.[18]

وهذا مما يدل قطعًا على أن هذا الشاب لا يفهم من كلامهم قبيلًا من دبير، وأنا له بذلك، فإن العلوم كنوز ورموز، مفاتيحها ألسنة الشيوخ، فمن لم يثنِ ركبتيه على بساط التواضع في مجالسهم، ويرابط معهم في ثغور العلم والمعرفة، لن يشم لأسرار شذاها عرفا، ولن يعرف لظاهر معناها غورًا.

– الوجه الثاني: هو أنه قد تقدم لنا بيان أن أرباب الفنون العلمية لا يولدون المعاني، وإنما يولدون الألفاظ والمصطلحات لتدل على معانٍ كانت موجودة من قبل، وخير دليل على ذلك هو أنهم لا يألون جهدًا في إقامة الحجج والبراهين على صحتها، وبيان كونها حقائق موضوعية، فلو كانوا مصدرها ومنشأها ما استقامت لهم حجة أبدًا، إذ المعايير العلمية والموازين الفطرية لا تخضع للحقائق المولدة بحال، إذ هي صنع الله الذي أتقن كل شيء، فوضعه في الأرض، وركزه في الفطر الإنسانية لتستمر نظم الحياة ونظم الفكر ونظم المعرفة على استقامة حسب الطاقة البشرية، لتستقيم أمور المعاش، وتتحقق مصالح العباد أفرادًا ومجتمعات، وتظهر الحكم الإلهية والسنن الربانية في الكون والإنسان والحياة.

فلو فرضنا أن المعارف التي تقام عليها البراهين متولدة أو مولدة، وأن معاييرها مبتدعة، ما اتفق اثنان قط على مسألة إلا إذا ربطت بينهما مصلحة،

[18] إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الغزالي، ج4 ص255

ولا مصلحة مع انتكاس الحقائق العلمية وانتكاس معاييرها، إذ لا قيمة للحقائق المولدة في ذاتها، ولا لمعاييرها، لا في نفسها ولا في ذات مولدها.

ولهذا قال كفار قريش للنبي صلى الله عليه وسلم حينما بلغهم رسالة ربه التي أرسل بها إليهم: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ ٢٥﴾ (المدثر 25)، وقال سهيل بن عمرو يوم الحديبية: «والله لو عرفنا أنك رسول الله ما قاتلناك»[19].

فهذا يدل على أن الفطر الإنسانية مجبولة على أن قول البشر لا قيمة له من حيث هو قول البشر.

فكيف وقد وجدنا الناس متواطئين على عقيدة واحدة منذ مئات السنين، وأنه ما من أحد يدعي شيئًا فينكر عليه إلا ويفزع للمعيار الفطري، فيحاكم المنكر عليه إلى ذلك المعيار، فما تلبث إلا يسيرًا حتى تجد أحدهما قد طأطأ رأسه وأذعن لما يقضي به ذلك المعيار الفطري العلمي.

خلاصة القول في هذه المسألة هي أن الإنسان ليس في طوقه أن يولد الحقائق، وليس في طوقه أن يخضع المعايير العلمية، وخصوصًا المعايير الفطرية وما في معناها، نعم قد يلتبس على الإنسان بعض الحقائق، وقد يشتبه عليه أمرها، فيخطئ في وزنها وتقويمها لسبب من الأسباب، كقصور في الإدراك وعدم إتمام النظر، فيخالها حقًا، ويستمر معتقدًا حقيتها حينًا من الدهر، حتى إذا عثر على خبير في هذا الميدان ودله على منار الحق ومعالم الطريق اهتدى،

[19] صحيح البخاري، 2581

وكان له ولله تعالى من الحامدين الشاكرين، وهذا لا يخلو منه مذهب في الوجود قطعًا.

– الوجه الثالث: هو بيان حقيقة الكسب عند الأشاعرة، فإن الكسب عند الأشاعرة عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور عليه تعلق مقارنة لا تعلق تأثير، ويقابله الخلق، وهو تعلق القدرة الأزلية بالمقدور عليه تعلق تأثير.

وبعبارة أخرى: إن الكسب عند الأشاعرة هو الفعل الذي يحصل في محل القدرة، والخلق هو الفعل الحاصل خارجًا عن محل القدرة.

وبيان ذلك هو أن الكسب عبارة عن العزم على الفعل، والتوجه الإرادي نحو إيجاد ذلك الفعل توجهًا بحيث لو كانت قدرة العبد مؤثرة لأثرت فيه في ذلك الحال، فيخلق الله تعالى له عقب ذلك التوجه الفعل الذي توجه نحو إيجاده، فينسب لله تعالى خلقًا، وللعبد كسبًا.

والحامل لهم على هذا التفسير هو أن جميع الأدلة العقلية وجميع الأدلة النصية قد دلت على انفراد الله تعالى بالخالقية، وعلى أنها أخص وصف لله تعالى، وذلك كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر 62)، وكقوله: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ (النحل 17)، وكقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ٩٦﴾ (الصافات 96).

وأن ذلك الفعل الذي يريده الإنسان لا يخلو إما أن يكون مرادًا لله تعالى فيكون واجب الحصول، فيمتنع التكليف به حتمًا، وإلا كان تحصيل حاصل وهو محال، وإما أن يكون غير مراد لله تعالى فيكون ممتنع الحصول،

فيمتنع التكليف به حتمًا، وإلا كان التكليف به تكليفًا بما لا يطاق، وهو وإن كان جائزًا على مذهب الأشاعرة ففيه تفصيل لسنا له الآن.

وقد دلت الأدلة النصية والعقلية على أن الإنسان يتمتع بالاختيار ويتمتع بالإرادة، ولهذا صح تكليفه، وهما يقتضيان مرادًا ويقتضيان مختارًا، وقد امتنع أن يكون الفعل الوجودي الخارجي مختارًا للإنسان ومقدورًا له ومرادًا، وليس لنا فعل يصح أن يُحمل عليه ذلك إلا التوجه الإرادي، إذ هو الذي في طوق الإنسان، يستطيع أن يفعله ويستطيع أن يتركه، فسماه الأشاعرة كسبًا للفرق بينه وبين الجبر المحض وبين الاختيار المحض، وأتموا في ذلك بكتاب الله تعالى.

فأين هي المخالفة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي؟ بل إن هذا التفسير الذي ذهب إليه الأشاعرة ما هو إلا بيان وتأكيد للمعنى اللغوي، وذلك لأن المعنى اللغوي قد فُسِّر بالطلب والفعل، وهذا مطلق يندرج تحته صور متعددة، لكن الدليل القطعي دل على أن الفعل الخارجي مخلوق لله تعالى، فقُيِّد الكسب بالفعل النفسي لأنه من صوره، فأين المخالفة بين الاصطلاح اللغوي والاصطلاح الكلامي، لولا الافتراء على هؤلاء السادة من غير هدى ولا كتاب منير؟ فإن غاية ما في الأمر هو أنهم قيدوا المطلق ببعض صوره جمعًا بين الأدلة المتعارضة في هذا الباب، وهذا مسلك متبع عند جميع المسلمين قاطبة خلفًا وسلفًا بلا نزاع في ذلك، ولكن:

كم من عائب قولًا صحيحًا *** وآفته من الفهم السقيم

المبحث الثاني: في نقض دعوى مخالفة المتكلمين في مسألة الرؤية

أما المثال الثاني من الأمثلة التي أتى بها في هذا التقرير فهو قوله: «ومثلها الخلط بين رؤية الله المثبتة في النصوص وبين الانكشاف العلمي الذي سموه رؤية ولا تعرفه العرب من لغتها»[20].

وهذا كذب أو جهل، ولا ثالث لهما، وذلك لأن عامة المتكلمين قد فسروا الرؤية بمعناها اللغوي الموجود في معاجم اللغة، ثم اختلفوا بعد ذلك في إمكانها وصحتها.

فذهب المعتزلة إلى منع إمكانها لما يلزم عنها من محالات لسنا بصدد بيانها الآن، فقدروا بين الرؤية واسم الجلالة في الآية مضافًا، فقالوا: ناظرة إلى ثواب ربها[21].

وذهب الأشاعرة إلى إمكان الرؤية ووقوعها، ونفوا تلك المحالات العقلية الاعتزالية من قبيل المكان والجهة والشعاع وغير ذلك[22]، وبيان ذلك وتحقيقه يطول أمره، وغرضنا ليس متعلقًا به، وإنما ببيان بهتان قوم لا يراقبون الله تعالى في أعراض المسلمين، ولا يرقبون فيهم إلا ولا ذمة.

---

[20] الانتصار للتدمرية، ص36

[21] المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، ص 139–240

[22] الاقتصاد في الاعتقاد، لحجة الإسلام الغزالي، ص43

إن غاية ما يذكر في هذه المسألة أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله يرى أن الإدراك البصري الحسي قسم من العلم، لا فرق بينه وبين سائر أقسامه إلا من جهة الآلة، وقد رد عليه ذلك جمهور أصحابه.

غير أن هذا الخلاف لا ينهض حجة في موضع النزاع، وذلك أن البحث ليس في نفس المعنى المدرك، بل في التسمية والاصطلاح: هل يسمى ذلك المعنى القائم بالعين علما؟

فلا يصح إذن التمسك بهذا القول من أجل الوصول إلى الرد على السادة المتكلمين من الأشاعرة.

فأين هي المخالفة بين الرؤية الكلامية والرؤية اللغوية، لولا الجهل بمذاهب الناس ومقاصدهم؟

المبحث الثالث: في تفكيك الاعتراض على الكلام النفسي وبيان منشأ الغلط

وأما المثال الثالث الذي أتى به في هذا التقرير، فهو قوله: «وكذلك ينقطع استدلالهم للكلام النفسي بما في النصوص من إثبات تكلمه سبحانه، إذ لم يأت كلام الله في الوحي إلا لفظيا حادثا، ولم يأت قط بهذا المفهوم الكلامي المستحدث للكلام حتى حديث النفس وتزوير المقالة فيها وكلام الفؤاد كلها خواطر لفظية متبعضة مترددة بين الخبر والإنشاء وحادثة في النفس البشرية، فلا علاقة لها بالمفهوم الكلامي الجديد للكلام»[23].

وهذا فاسد، ويؤكد لنا أن هذا الشاب لا علاقة له بأبجديات علم الكلام لا من قريب ولا من بعيد، فضلًا عن أن يكون دارياً بشيء من مقاصده، ولولا أن اليمين تُكره في مثل هذه الأمور المحققة لحلفت على ذلك، ولكن البرهان فيه كفاية، بل هو أبلغ من اليمين بدرجات.

وبيانه من وجهين:

– الوجه الأول: هو أنه لم يستدل أحد من المتكلمين بالنصوص واللغة والآثار على إثبات الكلام النفسي، وإنما استدلوا على ذلك بالحقيقة القائمة بالنفس التي يجدها كل من يريد التكلم بأمر ما في نفسه، ولا أحد يكابرها لا موافقًا ولا مخالفًا[24].

---

[23] الانتصار للتدمرية، ص37

[24] شرح المواقف للشريف الجرجاني، ج3 ص79، الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي ص68

ثم اختلفوا في تفسيرها بعد الاعتراف بوجودها بداءة، ففسرها بعض المعتزلة بالعلم بكيفية نظم الصيغة، وفسرها بعضهم بالإرادة، لكن الأشاعرة ردوا عليهم ذلك، وبينوا لهم الفرق بين هذه الحقيقة الوجودية القائمة بالنفس وبين حقيقتي الإرادة والعلم بما يطول جلبه[25]، مع أن غرضنا لا يتعلق به، ثم بعد ذلك بحثوا لهذه الحقيقة عن اسم، وأتموا في ذلك بالقرآن والآثار واللغة، فسموها كلامًا، ثم اختلفوا فيما بينهم: هل هذه التسمية حقيقية أو مجازية؟ ولا يضر ذلك.

فأين هي المخالفة بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية، لولا الافتراء على الناس والجهل بمقاصدهم ومذاهبهم وأغراضهم؟

– الوجه الثاني: مما يُرد به تقرير هذا المثال هو قوله: «إذ لم يأت كلام الله في الوحي إلا لفظيًا حادثًا»[26].

فإن كان يقصد هذه الألفاظ المتلوة على الألسنة وهذه الحروف والنقوش التي تُكتب، فلا خلاف بينه وبين المتكلمين، إذ عامة المتكلمين متواطئون على هذا المعنى، وإنما الخلاف بينه وبين أصحاب المدرسة التيمية والتدمرية على سبيل الخصوص التي نصب نفسه منتصرًا لها.

لكن نناقشه من جهة أخرى، وهي: هل الله تعالى متصف بصفة الكلام أم لا؟

---

[25] ينظر: المصدرين السابقين

[26] الانتصار للتدمرية، ص37

إن قال: نعم، قلنا له: قد قلت إن الكلام الذي هو وحي ما هو إلا ألفاظ حادثة، وقد أجمعوا على أن الله سبحانه وتعالى منزه عن الاتصاف بصفات الحوادث.

وإن قال: لا يتصف بذلك، يُقال لك: كفاك ذاك خذلانًا وخزيًا، واستغنيت بذلك عن الاستماع للحجة والبرهان.

نسأل الله تعالى أن يعصمنا من زيغ القلب وزلل اللسان.

الفصل السادس: في إبطال دعوى تحكم المتكلمين في الألفاظ والمعاني وكشف زيفها

تمهيد في سياق النقد والدفاع عن مقام العلماء

إن الحديث لا زال مسترسلًا مع صاحب «الانتصار للتدمرية»، وافتراءاته على المتكلمين الأئمة الذين حملوا لواء الفكر والسنة ولا زالوا يحملونه إلى أن تقوم الساعة، ومن استراب في ذلك فليستنطق التاريخ والواقع، فإنهما أعدل شاهد انبثق عنه فجر الوجود.

أما شهادتي وشهادة زيد وعمرو وغير ذلك فإنه لا يقام لها في المحاكم العقلية وزنًا، ولا يكاد يُعرف لها معنى، وإن كانت في المحاكم الوهمية قد تكون صنمًا مقدسًا يُعبد في ساحة المعرفة، لا سيما في هذا الزمان الذي عممت فيه شموس العقل مفارق النخيل، وتضيفت للغروب، فأمسى زيد وعمرو وفلان وعلان، وتزكيتهما وشهادتهما، نبراس الحق والرشاد، ومعيار الهدى والصواب، وكل ما عدا ذلك من نظر واستدلال وبرهان وحجة بدعة وضلال.

حتى تجرأ كل من هبّ ودبّ من سفهاء الأحلام وحدثاء الأسنان على السادة العلماء، المعاصرين منهم والقدماء، فطفقوا ينهشون أعراضهم ذات اليمين وذات اليسار، باخسينهم الحق الذي أوجبه الله تعالى لهم على الأمة جمعاء من الاحترام والتعظيم والإجلال والإكبار، وما شابه ذلك من الحقوق

الواجبة على الأمة بنص الكتاب والسنة، لا لشيء اقترفوه ولا لذنب اجترحوه، إلا أنهم جرّدوا عقولهم، وجنّدوا ألسنتهم وأقلامهم، وكل ما أوتوه من حكمة ومعرفة ودراية، لحماية دين الله تعالى، وحماية عقائده الإيمانية، حتى أخمدوا نيران الفلسفة والإلحاد، وكسروا كل قوة جُنّدت لمحاربة المعارف الحقّة، ولا سيما ما يتعلق منها بعقائد الإسلام، فتركوها في ساحة المعرفة وأسفارهم كأنها أعجاز نخل خاوية، أو أعجاز نخل منقعر.

فأقبل كل منهم على الآخر حينئذ بالإصلاح والتهذيب والتنقيح، مما عسى أن يكون قد علق بمعارفهم ومعتقداتهم من الأدران في تلك المعارك التي خاضوها ضد الفلسفة والإلحاد، فاختلفوا فيما بينهم في أمور لا تعدو أن تكون أمورًا فرعية اجتهادية، يغتفرها الإنسان لأخيه المسلم، وهي لا تمس جوهر إيمانهم ولا عقيدتهم الفطرية.

وأغلظوا على بعضهم البعض القول، وشددوا النكير في كثير من الجزئيات، لمصالح اقتضاها زمانهم ومكانهم ومجتمعهم، لسنا لها الآن.

أما بعد أن استقرت المذاهب الفكرية والمذاهب العقدية بمعالمها ومنائرها ومناهجها، وكتب الله تعالى لها البقاء والخلود، فلم يعد هناك معنى للتبديع والتضليل والتفسيق وإغلاظ القول على المخالف، إلا إقحام النفس في قذارة العداوة والبغضاء والضغائن والأحقاد.

وليتنا اقتحمنا من ذلك ما اقتحمناه عن دراية وبصيرة بتلك المذاهب ومآخذها، بما لها وما عليها، حتى يكون ذلك باعثًا لنا على التحلي بفضيلة العدل والقسط، والتخلي عن رذيلة الجور والقسوط.

وعلى كل حال، فإن التقرير السادس من تقريرات صاحب «الانتصار للتدمرية» مفعم بالكذب والافتراء على السادة الأئمة الأطهار، يقول فيه إن المتكلمين يتحكمون في العناوين والمعاني، يعني أنهم إذا وجدوا عنوانًا يتنافى معناه مع عقائدهم وأصولهم، فإنهم يختلقون له معنى يليق بمعتقداتهم، وإذا وجدوا معنى يتنافى عنوانه مع معتقداتهم وأصولهم، اختلقوا له عنوانًا آخر يليق بمذهبهم ومعتقداتهم، ويحاذي ما هم عليه[27].

فهذا البهتان قد تم إقباره من قبل، ومزقت أوصاله وشلوه في تربة الموضوعية والواقع، فلا داعي إلى نبشه من جديد، ولكن لا بد من إثارة عواصف البيان والبرهان على رسومه وآثاره، حتى تكسوها نسج العفاء، وتغسلها من غرّة الصحة والاعتبار.

[27] الانتصار للتدمرية، ص38

المبحث الأول: في تفنيد مثال الإرادة وبيان فساد نسبته إلى المتكلمين

قال صاحب «الانتصار للتدمرية»: «الإرادة لا يفهم منها عربي البتة المعنى الكلامي الذي هو صفة قديمة من شأنها الترجيح بلا مرجّح»[28].

وهذه دعوى فاسدة من وجوه ستة:

– الوجه الأول: هو أنه لم يأت بدليل على هذه الدعوى، وكل دعوى لم يقم لها أبناؤها الدليل فهم أدعياء.

– الوجه الثاني: قوله: «صفة قديمة من شأنها الترجيح بلا مرجّح»، باطل، فإن الإرادة نفسها هي المرجّح، وبناء على هذا فإن كلامه ينحل إلى قولنا: "الإرادة هي المرجّح، من شأنها الترجيح بلا مرجّح"، ولا يخفى ما في هذا من الركاكة والفساد عن الأطفال والصغار، فضلا عمن نصب نفسه للانتصار.

– الوجه الثالث: نسبة تفسير الإرادة هذا للمتكلمين كذب وافتراء محض، لا يبرره تأويل قريب ولا تأويل بعيد، وبيان ذلك أنه إن قصد بالمتكلمين المعتزلة، فإنهم لا يقولون بالصفات أصلًا، بل ينفونها على سبيل الإطلاق، ومن أثبتها منهم كالحسين بن محمد النجار رحمه الله تعالى جعلها صفة سلبية

[28] الانتصار للتدمرية، ص38

كالفلاسفة، ولم يفسرها بهذا التفسير الذي نقله صاحب «الانتصار للتدمرية».

وإن قصد بالمتكلمين الجهمية، فإنهم لا يثبتون الصفات أصلًا، وإنما يثبتون الأسماء، والتفسير فرع عن الثبوت.

وإن قصد بالمتكلمين السادة الأشاعرة والماتريدية، أهل الحق والرشاد والسنة والصواب في كل ما يقولونه ويعتقدونه، فإنه لا يوجد أحد منهم فسر الإرادة بهذا التفسير الذي ذكره هنا، وإنما فسروها بالمشيئة، وبالمعنى الذي من شأنه تخصيص كل واحد من الجائزين بدلًا عن الآخر، وبالقصد إلى المراد، وبالمعنى الذي يستحق من قام به اسم المريد.

هذه هي تفاسير السادة الأشاعرة والماتريدية كما هي موجودة في «المواقف» و«المقاصد» و«النسفية» وغير ذلك من كتب الأشاعرة والماتوريدية[29].

أما ما ذكره فإنه لا وجود له أصلًا، وإنما هو من كيس الافتراء.

وإن قصد بالمتكلمين هنا غير هؤلاء المذكورين، فهو أدرى بحالهم، نَكِلُه إليهم.

– الوجه الرابع: وأما قوله: «لا يطلق عربي عنوان (الإرادة) على شيء قديم ملازم، فالحدوث جزء من مفهومها كما هو جزء من مفهوم الفعل

[29] المواقف، لعضد الدين الإيجي، ص150/148، شرح المقاصد، للتفتازاني، ج2 ص343/337، شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص251/249

المراد»[30]، فهو فاسد، إذ الإرادة في أصل وضعها اللغوي عبارة عن القصد والطلب، أي القصد إلى الشيء وطلب ذلك الشيء، كما نص على ذلك جميع أئمة اللغة في معاجمهم، ولو أنه فتح أصغر معجم من معاجم اللغة في هذا الموضوع لاستراح من الافتراء على العرب.

أما القدم والحدوث، فإن الواضع لم يتعرض لهما أصلًا في وضع لفظ الإرادة إزاء القصد والطلب، وإلا لنقله لنا أئمة اللغة، لكننا لم نجدهم قد نقلوه.

سلمنا أن الواضع قد تعرض للقدم والحدوث، فأين هذا النقل ومن نص عليه؟ وهذه معاجم اللغويين بقضها وقضيضها تتبرأ من هذه الدعوى كما تبرأ الذئب من دم الصديق يوسف عليه الصلاة والسلام، نعم قد يكون هذا النقل موجودًا في ذلك المعجم الذي طارت به العنقاء، فلنتريث قليلًا حتى تصاد لنطلع على ذلك النقل.

– الوجه السادس: وأما قوله: «فالحدوث جزء من مفهومها»[31]، فهو باطل لما يفضي إليه من المحالات العقلية، وهو الدور والتسلسل وحدوث الذات العلية.

وذلك لأن الإرادة إذا كانت حادثة، لا شك أنها تفتقر إلى مُحدِث، وذلك المحدِث لا بد أن تكون له إرادة، وإلا كان فاعلًا بالطبع والتعليل، وبطلانه ضروري في جميع الأديان السماوية، لا يوجد أحد متدين يقول بصحة الطبع والتعليل.

---

[30] الانتصار للتدمرية، ص39

[31] انظر: المرجع السابق ص39

وإذا بطل هذا، ننظر في هذه الإرادة التي تحلى بها المريد الفاعل، إما أن تكون حادثة أو غير حادثة.

إن كانت حادثة، افتقرت إلى مُحدِث، وذلك المحدِث إلى إرادة، وتلك الإرادة إلى مُحدِث، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، أو يدور، فيكون المتأخر متوقفًا على السابق، والسابق متوقفًا على اللاحق، وهذا باطل بداهة لا سبيل إلى النزاع فيه.

وأما حدوث الذات العلية، فإنه إذا كانت الإرادة الحادثة قائمة بذاته، لا شك أنه يكون محلًا للحوادث، ومحل الحوادث حادث بالضرورة والبداهة، وهذا لا ينازع فيه إلا مجنون أو مكابر كالكرامية، وقد قطع الله دابرهم وأراح الأمة من شرهم، ومن حذا حذوهم من السفهاء كابن ملكا البغدادي في المعتبر وغيره، أحد أعمدة الفكر التيمي ومدرسته.

وإذا كانت الإرادة الحادثة غير قائمة بالذات العلية، فإنها لا تكون صفة من صفاته حينئذ، وإنما تكون كسائر مخلوقات الله تعالى، إن أُضيفت إليه فإضافة تشريف وتعظيم، كالبيت والناقة والعبد والخلق، فيقال: هذه ناقة الله، وهذا عبد الله، وهذا خلق الله، وهذا بيت الله، كذلك قولك: هذه إرادة الله، لا بمعنى أنها صفة من صفاته، ضرورة أنها غير قائمة بذاته على هذا القول.

وحينئذ يُنقل الكلام إلى نقاش آخر، وهو إثبات الصفات للذات العلية، ولا أظن أن هذا الشاب ينكر اتصاف الذات العلية بالصفات، وهي حالة في ذاته وقائمة بها، ضرورة أنه منتصر للتدمرية، وصاحبها شديد النكير على من

ينفيها، وإذا بطل الحدوث ثبت القدم، وهو المطلوب، والحق الذي لا يزيغ عنه إلا هالك.

وبهذِه الأوجه الستة نكون قد كسونا هذا الرسم الأول من رسوم التقرير السادس من تقريرات صاحب "الانتصار للتدمرية" نسج العفاء، وغسلناه من غرة الاعتبار.

فلننتقل إلى الرسم الثاني لنرى ما فيه، حتى نغسل تلك الأدران وتلك الأكدار.

المبحث الثاني: في تحرير معنى العبث ونقض ما نُسب إلى المتكلمين فيه

قال صاحب «الانتصار للتدمرية»: «العبث عند المتكلمين هو كون الفعل لا لغرض ممن شأنه الفعل لغرض»[32].

وهذا كذب أيضًا وافتراء لا يبرره تأويل قريب ولا تأويل بعيد، وبيان ذلك أن جميع المتكلمين، أهل الحق والرشاد، السادة الأشاعرة والماتريدية والكلابية، قد نصوا في كتبهم على خلاف ما ذكر.

وقد قرر السيد الجرجاني رحمه الله تعالى، وسعد الدين التفتازاني، والنسفي، وغيرهم من أئمة السنة: أن «**العبث ما كان خاليًا من الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنها ليست أسبابًا باعثة على إقدامه، وعللًا مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضًا له، ولا عللًا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع وآثارًا مترتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثًا خاليًا من الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة**»[33].

إن المقصود من هذا النقل هو بيان تعريف العبث عند الأشاعرة والماتريدية والكلابية، فالعبث عندهم هو الفعل الخالي من الفوائد والمنافع، وليس كما

---

[32] الانتصار للتدمرية، ص39

[33] شرح المواقف للشريف الجرجاني، ج8 ص205

قال هذا الشاب هنا: العبث عند المتكلمين كون الفعل لا لغرض ممن شأنه أن يفعل لغرض.

فإن كان يقصد بالمتكلمين أصحاب السنة هؤلاء، فهذا هو قولهم الذي سمعتموه، نقلا من مواقف الجرجاني ومقاصد التفتازاني ونسفية عقائد النسفي رحمه الله تعالى ورحم الجميع، وهو معنى مطابق لما نقله أئمة اللغة في معاجمهم، حذو القذة بالقذة، مما يؤكد أن ما قاله الأشاعرة مطابق للمعاني اللغوية بلا فرق.

وإن قصد بالمتكلمين المعتزلة، فليطب نفسًا وخاطرا، فإنه على مذهبهم، وإن كان خالي الوفاض من تحقيقاتهم وتقريراتهم المدخرة في أسفارهم.

هذا ما يتعلق بالرسم الثاني، فلننتقل إلى الرسم الثالث.

المبحث الثالث: في تحقيق معنى الرؤية ونقض دعوى تقييدها بالجهة

قال صاحب «الانتصار للتدمرية»: «الرؤية عند العربي الأول لا تنفك عن الجهة، ولم تكن تعرف العرب إبصارًا بالعين إلا لما هو في جهة منهم أو في حكم الجهة، وهو الظاهر في كل النصوص التي يستدل بها لرؤية الله. وحين أراد الأشاعرة إثبات الرؤية، وفي الوقت نفسه الانفكاك عن مقتضياتها ومفهومها للمخاطب الأول – قاموا بتعريفها بتعريف جديد، فقالوا: هي انكشاف زائد على النظر العقلي، أو إدراك وتجل خاص. فهنا أرادوا إثبات العنوان ورفضوا المعنى الأصلي له، فاخترعوا له معنى جديدا لا يتضمن ما يزعجهم، مع أن هذا المعنى لا يخرج عن عنوان (العلم)! وبسببه صرح رجال من الأشعرية والمعتزلة بأن الخلاف لفظي! إذ المعتزلة ما نازعوهم في جواز الانكشاف العلمي والزيادة فيه»[34].

وهذا باطل من وجهين:

– الوجه الأول: قال ابن سيده رحمه الله تعالى، وهو من أئمة اللغة: «الرؤية النظر بالعين والقلب»[35].

ولم يوجد أحد من اللغويين قيدها بالجهة أو بعدم الجهة، بل كل من فسر الرؤية من أئمة اللغة ذكر ما ذكره ابن سيده: «**النظر بالعين والقلب**».

---

[34] الانتصار للتدمرية، ص40

[35] المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده المرسي، ج 10 ص338

أما التقييد بالجهة وبعدمها، فهو من كيس الافتراء والكذب.

– الوجه الثاني: ادعى أن السادة الأشاعرة والماتريدية والمتكلمين عمومًا يفسرون الرؤية بالانكشاف العلمي، وليس بمعنى الرؤية الحقيقية، وبذلك يكونون قد وافقوا المعتزلة على إنكار الرؤية جملة وتفصيلا، وقال إن بعض المتكلمين نص على ذلك.

وهذا كذب وافتراء أيضًا، لا يوجد تأويل قريب ولا بعيد يمكن أن يبرره.

وخير دليل على ذلك هو أنهم اختلفوا في الصفات: هل يمكن أن تتعلق بها الرؤية أم لا؟

فذهب السادة الأشاعرة والماتريدية إلى أنه يمكن أن تتعلق بها الرؤية ولا مانع من ذلك، وذهب السادة الكلابية من أئمة الحق أيضا إلى أنه لا يمكن للرؤية أن تتعلق بالصفات، فلو كان المراد بالرؤية الانكشاف العلمي عندهم، ما كان لهذا الخلاف معنى، إذ أهل السماوات والأرض مطبقون ومجمعون على أن الانكشاف العلمي يتعلق بالصفات، ولا يوجد أحد ينازع في هذا.

وأصرح من هذا الدليل، هو أنهم نصوا في كتبهم كما في المباحث العقلية في شرح البرهانية وحواشي اليوسي على السنوسية على أن: الرؤية والنظر والبصر ألفاظ مترادفة[36].

فأين هذا التفسير بالانكشاف؟

فهذا كذب وافتراء على هؤلاء السادة الأئمة.

---

[36] المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، ج3 ص191

أما التعاريف الأخرى التي يذكرها الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين في هذا الباب، فما هي إلا بيان لحقيقة الرؤية في ذاتها وواقعها، بناء على ما توصلوا إليه من العلوم، وهذا أمر وراء اللغة، وليس من تفاسير اللغة ولا غيرها، ولا يمكن لأحد أن ينتقدهم بذلك، بعد أن أثبتوا التفسير اللغوي، وأقاموا البرهان على ذلك، وأنه ممكن وواقع يوم القيامة إن شاء الله تعالى، لا حرم الله مسلمًا من رؤية رب العزة في جنة الفردوس.

خاتمة

وفي ختام هذا البحث، يتبين للناظر بعين الإنصاف، والمتأمل بمنهج التحقيق والاعتراف، أن ما بني عليه ذلك "الانتصار" من تقريراتٍ وأفكار، لم يثبت على محك الاختبار، ولم يصمد أمام ميزان النظر والاعتبار، إذ تهاوت تقريراته، وتداعت تفريعاته، فكانت كالذي ﴿خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (الحج 31).

فالحمد لله الذي رفع الحق فأظهر نوره، وأزهق الباطل فأطفأ زوره، وجعل البرهان ميزانا يعرف به الصواب، ويكشف به اللبس والارتياب.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه.